

Zwischen dem páthos des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit: zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche

Liebsch, Burkhard

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Liebsch, B. (2018). Zwischen dem páthos des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit: zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 9(1), 89-107. <https://doi.org/10.3224/zpth.v9i1.05>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Zwischen dem *páthos* des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit

Zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche

Burkhard Liebsch*

„Ich empöre mich, also sind wir.“
(Albert Camus 1969: 21)

Schlüsselwörter: *Páthos*, Negativität, Politisierung mit antipolitischen Folgen, Selbstgerechtigkeit

Abstract: Diskutiert wird in diesem Aufsatz, ob die Politisierung negativer Erfahrungen (die zur Artikulation von politischen und rechtlichen Ansprüchen Anlass geben) letztlich antipolitische Konsequenzen hat, wenn sie in selbstgerechter Art und Weise erfolgt. Der Beitrag bezieht sich zunächst auf die gegenwärtige Renaissance von Konzeptionen politischer (thymotischer) Vitalität und stellt in Frage, ob und wie sie sich auf derartige Erfahrungen berufen können beziehungsweise sollten.

Abstract: This essay discusses whether the politicization of negative experiences (which give rise to political and juridical claims) bears antipolitical consequences when it happens in a self-righteous way. This contribution refers at the outset to the recent renaissance of conceptions of political (thymotic) vitality and puts into question if and how they can and should draw on such experiences.

Muss man denjenigen, die „im Dunklen“ stehen, wie es in Bertolt Brechts *Moritat von Mackie Messer* heißt, nicht dazu verhelfen, politisch sichtbar zu werden und mit ihren Anliegen gehört werden, wenn sie nicht selbst dafür Sorge tragen können? Nicht ‚gesehen‘ und nicht ‚gehört‘ zu werden, bedeutet das nicht, politisch gar nicht zu existieren beziehungsweise geradezu einen politischen Tod zu erleiden, wie es Orlando Patterson, Judith Butler und viele andere nahelegen? Selbst ein so nüchterner Analytiker des Politischen wie Jacques Rancière (vgl. 2009: 41) bekennt sich in diesem Sinne zu einer *Schuldigkeit* all jenen gegenüber, deren Leben sich in einer „dunklen oder verleugneten Wirklichkeit“ abzuspielen scheint, warnt allerdings auch davor, sich ohne weiteres mit diesen ‚Anderen‘, wie sie bei Guillaume le Blanc genannt werden, zu identifizieren. „Inaudible, donc invisible, donc ‚Autre‘“, schreibt letzterer und erklärt soziale Unsichtbarkeit (*invisibilité sociale*) zum vorrangigen Politikum (Le Blanc 2009: 182). Muss man sich nicht in der Tat wenigstens Gehör verschaffen und in diesem Sinne politisch sichtbar werden können, wenn man am politischen Leben Anteil haben und nicht ‚mundtot‘ gemacht werden will? Die Debatte um die Frage, wie Sichtbarkeit und Hörbarkeit, das Soziale und das Po-

* Burkhard Liebsch, Universität Bochum
Kontakt: Burkhard.Liebsch@rub.de

litische theoretisch zu konfigurieren sind, ist noch lange nicht beendet, hat aber in den letzten Jahren eine auffällige Umpolung erfahren. Haben wir es – besonders dank der virtuellen Medien – nicht mit Phänomenen und Techniken zu tun, die den Schluss nahelegen, allzu viele verschafften sich ohne weiteres und bedenkenlos Gehör, ohne dabei irgendeiner ungerufenen oder paternalistischen Hilfe zu bedürfen? Stehen die sogenannten sozialen Medien nicht längst im Verdacht, einer kommunikativen Verwahrlosung Vorschub zu leisten, weil allzu viele ihre woher auch immer geholten Meinungen, Standpunkte und Überzeugungen unvermittelt politisieren, ohne zu bedenken, welchen Schaden sie dabei vielleicht anrichten? Es wäre gewiss billig und wenig hilfreich, von solchen Beobachtungen aus zur x-ten ‚Medienschelte‘ auszuholen. Unbestreitbar scheint mir aber, dass wir aktuell allen Grund dazu haben, der Frage besonderes Augenmerk zu schenken, wie pauschale Meinungen, ressentimentgeladene Bewertungen und polemische Standpunkte, die kaum Interesse an einer kritischen Erwiderung verraten, unvermittelt politisiert und verbreitet werden – unter Umständen auch mit geradezu anti-politischen Konsequenzen. Wie heute die Schwelle der Politisierung überschritten wird, zwingt zu erneuter Besinnung darauf, was wir unter dem Begriff des Politischen verstehen beziehungsweise verstehen wollen. In dieser Einschätzung sehe ich mich bestärkt durch den Aufschwung, den in den letzten Jahren die Rede von Gefühlen, Affekten und Emotionen in der historischen, politikwissenschaftlichen, kulturwissenschaftlichen und philosophischen Forschung erfahren hat. Diese Konjunktur fügt sich rückblickend bemerkenswert in einen politischen Diskurs ein, der den Eindruck erweckte, speziell Wut, Zorn oder Empörung könnten für die eigentliche ‚thymotische‘ Vitalität des Politischen stehen. Stellvertretend für Autoren, die genau das nahelegen, seien hier nur Francis Fukuyama (1992), Chantal Mouffe (2000), Stéphane Hessel (2011) und Peter Sloterdijk (2013) genannt (vgl. Liebsch 2018). Gefühle stellen sich allerdings keineswegs ohne weiteres beziehungsweise von sich aus als ‚politische‘ dar; sie lassen sich aber sehr wohl politisieren, vor allem dann, wenn sie mit negativen Erfahrungsansprüchen einhergehen. Diesen Begriff erläutere ich im Folgenden in aller gebotenen Kürze zuerst, um sodann zu der Frage überzugehen, ob Erfahrungsansprüche aus einem *páthos* (lat. *affectio*, *affectus*, auch *emotio* und *passio*) hervorgehen, dessen selbstgerechte Inanspruchnahme letztlich antipolitische Konsequenzen hat. Dabei geht es mir um einen hermeneutischen Vorschlag zur Deutung des Zusammenhangs von negativen Widerfahrnissen und deren Politisierung, der ein eminentes Problem politischer Theoriebildung darstellt.¹

1 Vorweg sei die *Beschränkung* auf eine politisch-rhetorische Inanspruchnahme negativer Widerfahrnisse gegen Andere betont. Auf diese Weise wird das weite Feld politischer oder auch anti-politischer Emotionen zweifellos keineswegs ausgeschöpft, deren Ausdruck sich zum einen nicht unbedingt auf solche Widerfahrnisse berufen muss und zum anderen weit über das im Folgenden im Vordergrund stehende Problem der Selbstgerechtigkeit hinausgeht, wenn er mit der Denunziation Andersdenkender, mit der Aufwiegelung Dritter und mit einer explizit anti-demokratischen Programmatik einhergeht, wie es gegenwärtig vielfältig zu beobachten ist. Eine eminente Herausforderung für die politische Theoriebildung liegt darin auch insofern, als diese nicht umhinkann, als sich *ihrerseits politisch* zu Phänomenen der Politisierung zu verhalten, die sie als ‚selbstgerecht‘, insofern verfehlt und letztlich anti-politisch einzustufen zwingt. Die folgenden Überlegungen führen nur an die Schwelle dieser Problematik heran, beanspruchen aber nicht, sie eigens zu entfalten.

1. Zur ‚thymotischen‘ Vitalität des Politischen

Darauf, wie negative Erfahrung zu einer brisanten politischen Herausforderung wird, ist bereits vielfach am paradigmatischen Fall des Erleidens von Ungerechtigkeit hingewiesen worden (vgl. Shklar 1997; Renault 2017). Tatsächliche oder vermeintliche Ungerechtigkeit ist es, woraus das Verlangen nach Gerechtigkeit überhaupt erst hervorgeht. Dabei *nimmt Ungerechtigkeit nicht nur diejenigen, die ihr ausgesetzt sind, in Anspruch*, wenn sie in eklatanten Fällen Gefühle des Zorns, der Wut und der Empörung hervorruft, sondern mündet auch in die Artikulation von *Ansprüchen gegen Andere*, die sich infolgedessen mit dem Verlangen nach Gerechtigkeit und speziell mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob diese Ansprüche ein *Anrecht auf etwas* rechtfertigen. Bereits bei Platon (Minos 314c; Nomoi 864a) kommt in diesem Sinne der Gerechtigkeit ein zentraler politischer Stellenwert zu. Und noch Kant war sich dessen sicher, dass sich nichts derart „dem Gemüt so heftig aufdringt, als [...] mangelnde Gerechtigkeit“ (Kant 1977a, 111).² Erst das dialektische Denken wirft allerdings die Frage nach der im Erleiden von Ungerechtigkeit liegenden Negativität explizit auf (vgl. Rentsch 2000; Green 2011; Angehrn/Küchenhoff 2014). Dabei hat es sich herausgestellt, dass aus erlittener Ungerechtigkeit keineswegs durch bestimmte Negation (vgl. Marcuse 1976: 233 ff.) eindeutig bereits das Gerechte hervorgeht. Letzteres bedarf vielmehr einer originären politischen Artikulation und dissensuellen politischen Auseinandersetzung, im Zuge derer es auszuhandeln und gegebenenfalls zu präzisieren ist – auch auf die Gefahr hin, dass sich dabei *die Gerechtigkeit* in eine Vielzahl heterogener *Gerechtigkeiten* gleichsam zerstreut (vgl. Kruij/Fischer 2007). Aus der negativen Erfahrung von Ungerechtigkeit beziehungsweise aus dem *Erfahrungsanspruch* des als ungerecht Erlebten geht nicht ohne weiteres eindeutig ein zu rechtfertigender *Geltungsanspruch* im Sinne des Gerechten hervor (vgl. Kaplow/Lienkamp 2005). Im Übergang von der subjektiven Erfahrung zur akzeptablen Geltung eines Anspruchs bedarf das Gerechte selbst deshalb einer konstruktiven politischen Auseinandersetzung, die das, was jeweils als gerecht gelten darf, überhaupt erst im Konflikt hervorbringt und es keineswegs unmittelbar der Erfahrung des Ungerechten entnehmen kann, sei sie auch noch so empörend und in diesem Sinne subjektiv eindeutig. Erst in den letzten Jahren hat die Forschung in dieser Perspektive Erfahrungs- und Geltungsansprüche, die Negativität von Ungerechtigkeit als Quelle des Verlangens nach Gerechtigkeit und die dissensuellen politischen Prozesse der Artikulation von Ungerechtigkeit in historischer, politikwissenschaftlicher und philosophischer Sicht zusammenzuführen versucht (vgl. Liebsch/Bajohr 2014). An diese Versuche knüpfe ich hier an, beschränke mich aber im verfügbaren Rahmen auf genau ein Problem dieses hyperkomplexen Problemfeldes, nämlich auf die Frage, ob eine *Politisierung* negativer Erfahrungsansprüche – die sich keineswegs auf die Erfahrung von Ungerechtigkeit beschränken, sondern auch mannigfaltige Verletzungserfahrungen (der Würde, der persönlichen Integrität, der Gleichheit usw.) betreffen – letztlich *antipolitische Konsequenzen* hat, wenn sie in *selbstgerechter* Art und Weise erfolgt. Dabei bleibt das weite Feld der Erforschung politischer Emotionen, die sich wie der revolutionäre Enthusiasmus, die Euphorie der optimistischen Initiative und die Gekuld von Reformbemühungen gewiss nicht auf die angedeutete negativistische Perspektive reduzieren lassen (vgl. Iser 2008; Heidenreich/Schaal 2012; Landweer/Koppelberg 2016; Landweer/Bernhardt 2017), im Folgenden ebenso abgeblendet wie das speziellere Feld der

2 Dabei hat Kant an dieser Stelle allerdings nicht das Politische, sondern die „Schwierigkeit, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen“, im Blick (ebd.).

Erforschung von Ungerechtigkeit, um der folgenden Frage Raum zu geben: Wie sind die Chancen und Gefahren der *Politisierung* negativer Erfahrungsansprüche zu beurteilen, wenn der Anfangsverdacht mit Recht besteht, dass letztere zwar einerseits der Quelle von politischem *páthos* entspringen, insofern sie den betreffenden Subjekten widerfahren und sie dabei in Anspruch nehmen, dass sie andererseits aber *nicht* von sich aus *Ansprüche gegen Andere* rechtfertigen können, wie es fragwürdige politische Solidarisierungsprozesse häufig suggerieren, in denen Wortführer nur die von Albert Camus herausgearbeitete Devise aller Revolten zu beherzigen scheinen: „Ich empöre mich“ – wie andere, ebenfalls empörte Zeitgenossen, also existieren wir politisch und können sogar behaupten, dass wir im Namen des Volkes sprechen und insofern mit Recht sagen: „Wir *sind* das Volk.“ So lohnenswert es sein könnte, die inzwischen zahlreich vorliegenden Variationen dieser Präntention empirisch zu untersuchen, so unverzichtbar erscheint es mir doch, vor diesem aktuellen polemischen Hintergrund *den inneren Zusammenhang* von negativen Erfahrungsansprüchen, deren politischer Artikulation und deren möglicherweise antipolitischen Konsequenzen genauer zu untersuchen. Denn nichts fordert gegenwärtig das politische Denken derart heraus wie Formen der Empörung, der Wut und des Zorns, die dem Politischen nicht etwa zugutekommen, sondern es zu ruinieren drohen. Wie aber und wodurch genau, bedarf der Klärung. Dazu sollen die folgenden Überlegungen mit der Konsequenz beitragen, den Begriff des Politischen im Lichte der kritisierten Selbstgerechtigkeit erneut zu prüfen. Zu diesem Desiderat führen die folgenden Überlegungen allerdings nur hin, ohne es schon einlösen zu können.

Zunächst wird in einem Exkurs zur politischen Theorie der Antike zu bedenken gegeben, ob nicht eine nachdrückliche Revision des Widerfahrnisbegriffs dazu beitragen könnte, den gegenwärtig besonders strittigen Zusammenhang zwischen vielfach ‚empörender‘ Erfahrung und Politik besser zu verstehen. Das scheint in Anbetracht der außerordentlichen Selbstgerechtigkeit, in der man sich im öffentlich vorgetragenen Protest nicht selten auf eigene Erfahrung beruft, dringlich. Im verfügbaren Rahmen dieses Beitrags beschränke ich mich darauf, genau diese Dringlichkeit plausibel zu machen, ohne aber schon zu einer Revision des *páthos* selbst anzusetzen, die viel weiter ausholen müsste, als es an dieser Stelle möglich ist (vgl. Busch/Därmann 2007; Marx 2010). Mit diesem Begriff ist hier nicht das vielfach übertriebene, anmaßende und zum propagandistischen Missbrauch tendierende *Pathos* politischer Rhetorik gemeint, dem man mit großen Vorbehalten begegnet. Vielmehr ist das *páthos* im altgriechischen Sinn des Widerfahrnisses gemeint, das seit einigen Jahren wieder zu theoretischen Ehren gekommen ist, als man sich gefragt hat, ob wir je ‚autonome‘, ‚souveräne‘, unserer selbst mächtige Wesen sind, wie es der moderne Subjektivitätsdiskurs zunächst nahegelegt hat. An diesem Selbstverständnis ändert sich allerdings nicht schon dadurch Grundlegendes, dass man zugibt, auch autonome, souveräne und angeblich ihrer selbst mächtige Subjekte hätten beispielsweise ‚Gefühle‘ (vgl. Wollheim 2001) wie etwa Empörung, Wut und Zorn. Es kommt vielmehr darauf an, *wie* man diese versteht – nicht zuletzt im Politischen, wo Gefühle und Psychotechniken, die mit ihnen ‚Politik machen‘, eine polemogene Dynamik freisetzen und infolgedessen für das Politische selbst höchst gefährlich werden können – auch und gerade dann, wenn unter Berufung auf die fraglichen Gefühle statuiert wird, man *leide* an gewissen politischen Zuständen.³ Können

3 Vgl. in diesem Sinne zu einer politischen Kritik des Leidens, die es als Quelle negativer Erfahrungsansprüche allerdings nicht verwirft, wie es v.a. Hannah Arendt in ihrer Auseinandersetzung mit einer Politik des Mitleids (*pitié*) im Kontext der Französischen Revolution nahegelegt hat, Renault 2009.

aus Gefühlen, insofern aus ihnen ein Leiden an etwas hervorgeht, unmittelbar Ansprüche gegen Andere hervorgehen? Albert Camus hat das kategorisch verneint, indem er feststellte, dass Leiden keine Rechte verleiht (vgl. Camus 1972: 22). Georg W. F. Hegel zielte in die gleiche Richtung, als er feststellte, dass man sich häufig nur auf Gefühle „beruft [...], wenn die Gründe ausgehen“. „So einen Menschen“ müsse man „stehen lassen; denn mit dem Appellieren an das eigene Gefühl ist die *Gemeinschaft* unter uns abgerissen“ (Hegel 1986a: 129). Demnach *berechtigen* Gefühle von sich aus unmittelbar zu gar nichts. Doch ist damit keineswegs ausgeschlossen, dass sie kommuniziert und infolgedessen geteilt werden, um sodann in politische Solidarisierungsprozesse einzugehen, deren Kraft sich aus dem *páthos* negativer Erfahrung speist und diese Erfahrung öffentlich zur Geltung bringt. Die Frage ist allerdings, wie derartige Politisierungsprozesse genau zu verstehen sind und wie es sein kann, dass sie mit geradezu antipolitischen Konsequenzen einhergehen können.

Es geht mir im Folgenden im Anbetracht dessen nicht um Gefühle als solche, sondern vielmehr um deren ‚pathologische‘ beziehungsweise pathische Deutung, die gerade keinen pejorativen Sinn haben soll, wie er meist vorliegt, wenn man das Pathologische dem Normalen gegenüberstellt. Demgegenüber insistierte schon Immanuel Kant darauf, dass wir ‚pathologisch‘ bestimmte, endliche Wesen sind⁴, insofern unsere ganze Erfahrung davon abhängt, dass uns, phänomenologisch gesprochen, etwas als zu Erfahrendes ‚gegeben‘ wird (vgl. Levinas 2006: 49; Kant 1977b: 433). Das Pathische fällt so gesehen mit unserer Endlichkeit zusammen und ist nicht ohne weiteres in der pejorativen Bedeutung des Wortes zu pathologisieren. Für unsere Endlichkeit steht in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (§ 22) der Begriff des *Gemüts*, den Paul Ricœur wiederum auf den *thymós* Platons bezieht, um eine Vielzahl möglicher Verirrungen von Gefühlen aufzuzeigen – angefangen von unbestimmter Unruhe, in die uns der *thymós* versetze, über einen „passionellen Wahnsinn“, der aus einem „Leiden aus Leidenschaft“ keinen Ausweg mehr findet, bis hin zu einem verzweiferten Sichklammern an Objekte, an Ziele des Habenwollens, der Machtausübung und des Geltungsbedürfnisses, das sich an Dingen und Menschen „vergreift“, indem es „seine Zielsetzung für das Absolute“ nimmt und so für Andere äußerst gefährlich wird (Ricœur 1989: 26, 51, 113 ff.; vgl. Carus 1990: 51, 113 ff.). Das kann, wie sich zeigen wird, auch daran liegen, *wie* das, was uns negativ affiziert, politisiert wird und in negative Erfahrungsansprüche eingeht, die man an Andere adressiert beziehungsweise gegen sie wendet. Auf diese Frage werde ich mich im Folgenden weitgehend beschränken.

Dieses Affiziertwerden lässt sich nicht mehr ohne weiteres im Rückgang auf Kant beschreiben, der das Geschehen, in dem uns etwas in unserer Endlichkeit widerfährt, als ein *kausales* denkt. Darin können wir ihm gewiss nicht mehr folgen, nachdem eine reichhaltige phänomenologische Forschung vielfach aufgezeigt hat, wie wir auf Affizierendes in Spielräumen des Verhaltens ‚Antwort gebend‘ Bezug nehmen, statt nur zu kausal veranlassenden Reaktionen verurteilt zu sein.⁵

4 Dies steht im Gegensatz zu „praktischer“ Selbstbestimmung aus Freiheit. Ihr gegenüber sind nicht nur Gefühle mit „negativer Wirkung“ (= „Unannehmlichkeiten“) als pathologisch einzustufen, sondern „jedes Gefühl überhaupt“, insofern es nicht aus unserer Freiheit entspringt, sondern aus einer Wirkung auf uns hervorgeht; vgl. Kant 1974: 88 f.

5 Die gleiche Schwierigkeit betrifft in den letzten Jahren häufig vertretene Anschlüsse an die Affektenlehre von Spinoza, die von kausalen „Affektionen des Körpers“ ausgeht (Spinoza 1976: 110). Ohne eine phänomenologische, ideengeschichtliche Anachronismen vermeidende Revision dieser Lehre kann man m. E. nicht direkt zum Politischen übergehen, wie es vielfach geschieht (vgl. Balibar 1985: 91 ff.; Milisa-

Trägt nun die pathische Deutung von Gefühlen von ihrem Widerfahrnischarakter her etwas zur Frage ihrer Politisierbarkeit bei? Lassen sie sich als Widerfahrnisse, die uns sprichwörtlich ‚unter die Haut gehen‘, überhaupt politisieren? Und wenn ja, um welchen Preis? Wie soll man sich überhaupt die Verbindung zwischen Gefühlen, die unsere ‚Befindlichkeit‘ ausmachen, mit politischem Handeln vorstellen, das am Ende mit ihnen ‚Politik machen‘ will – sei es, indem Andere nur beunruhigt oder aufgewiegelt werden, sei es, indem man ihnen (begründete oder falsche) Hoffnungen macht oder sie für eigene Anliegen sensibilisiert?

2. Rückgang auf Widerfahrnisse der Seele (Aristoteles)

Schon aus sprachgeschichtlichen Gründen sah man sich in der aktuellen Erforschung von Gefühlen rasch mit der Notwendigkeit konfrontiert, die allzu sehr ans Deutsche geknüpfte Rede von ihnen semantisch und etymologisch zu relativieren. In einem in diesem Kontext repräsentativen Sammelband geschah das unter dem dreifachen Titel *Pathos, Affekt, Emotion* (Harbsmeier/Möckel 2009). Nachdem man gleich zu Beginn behauptet hat,

„was der antike, der mittelalterliche oder der neuzeitliche Mensch empfindet, wenn er zornig, eifersüchtig oder traurig wird, ist grundsätzlich dasselbe, und lediglich die Art und Weise, wie er dieses Gefühl beschreibt, bewertet usw., ändert sich je nach historischem und kulturellem Kontext“ (ebd.: 12),

ging man dazu über, die unter Rekurs auf die Antike quasi summarische Rede von Gefühlen, Affekten oder Emotionen (vgl. ebd.: 47) vom ‚pathischen‘ Charakter her zu deuten, der ihnen gemeinsam zu sein scheint.

Das *páthos*, eine der aristotelischen Kategorien, ist indessen nicht ohne weiteres sozusagen geschichtsindifferent zum Verständnis von Gefühlen, Affekten oder Emotionen zu verwenden. Als pathisch versteht Aristoteles nämlich zunächst alles, was von außen zu-

vljevic/Sibertin-Blanc 2012). So affirmiert Saar (2013) unbefragt den spinozistischen *conatus essendi* als Selbsterhaltungsstreben jedes verkörperten Individuums im Sinne eines „anthropologischen Realismus“ beziehungsweise seines „In-der-Welt-Seins“ (279, 287, 301). Letzteres führt *prima facie* auf eine heideggerische Spur. Doch werden die Affektionen, im Gegensatz zu diesem offenbar irreführenden Signal, gemäß einem Ursache-Wirkungs-Mechanismus als „erlittene, passive Affekte“ oder auch als „Affiziertwerden des Körpers von äußeren Dingen“ aufgefasst (281 f.), von denen manchen auch „geistige“ Eigenschaften zukommen sollen. Zwischen entsprechend „gedeutete[n] Objekte[n]“ (302) spielt sich demnach ab, was ein „relationales“ Denken des Sozialen beschreibt (301). Von einer entsprechenden „Sphäre des Sozialen“ (284) findet sich bei Spinoza allerdings nichts; schon gar nicht im Sinne genuin „intersubjektiver Phänomene“ (285), die sich zwischen derartigen Objekten (!) als „Interaktion zwischen unvollkommen vernünftigen Subjekten“ (288) zeigen sollen. Gedeutete Objekte plus Relationen zwischen ihnen ergäbe demnach Intersubjektivität. Und in affektiver Hinsicht würde diese sich wie im Fall der Trauer oder der Furcht durch Objekte verursacht ereignen (291). Eine solche, das 17. mit dem 21. Jahrhundert durch Begriffe wie ‚sozial‘ und ‚intersubjektiv‘ unvermittelt kurzschließende Deutung wird heute weder diesen von anderen differenziert beschriebenen Affekten noch dem bei Spinoza nirgends explizit gedachten Sozialen oder gar einer andernorts längst entfalteten Theorie der Intersubjektivität gerecht, die sich gewiss nicht mehr als kausales Geschehen zwischen speziellen Objekten beschreiben lässt (denen allenfalls noch zugestanden wird, „ohne äußere Ursache“ handeln zu können; 283). – Die Autoren, auf die ich mich im Folgenden beziehe, waren sich bei allen Divergenzen durchgängig darin einig, dass die hier einfließende implizite Ontologie des Vorhandenen und der zwischen Objekten beobachtbaren Relationen radikal zu revidieren ist, weil sie gerade das fragliche affektive In-der-Welt-sein (letzteres klein geschrieben, weil *verbal* und *transitiv* gedacht) nicht zu denken erlaubt. Es würde den verfügbaren Rahmen allerdings bei weitem sprengen, darauf hier näher einzugehen.

stößt und mit Anderem geschieht, das sich seinerseits zum Widerfahrenden gar nicht oder nur passiv verhält. „Ein Widerfahren ist zum Beispiel: wird geschnitten, wird angezündet“ (Aristoteles 2009: 11). Stoff, der angezündet wurde, verhält *sich* nicht dazu, dass er in Flammen steht. Er brennt einfach an oder verbrennt. Was aber wie ein Lebewesen Schmerz erfahren kann, *erleidet* das Schneiden beziehungsweise das Einschneidende, zu dem es sich so oder so verhalten muss. *Das Erleiden ist selbst ein Verhalten* und nichts bloß kausal Bewirktes. Sei es, indem es sich dem Schmerzhafte entzieht, sei es, indem es sich ihm aktiv widersetzt. Jedoch stellt Widerfahren zumindest in der aristotelischen Kategorienschrift den Gegenbegriff zum Tun dar (vgl. ebd.: 67). Durch was, wie und mit welchen Folgen Dingen, beseeltem Leben und auch Menschen etwas in einer für sie zu- oder abträglichen Art und Weise widerfährt, wird hier nicht weiter unterschieden.⁶ Allerdings kennt Aristoteles Widerfahrnisse der Seele, die allesamt eines gemeinsam zu haben scheinen: sie geschehen einem passiv; man wird gleichsam in sie versetzt, ohne eigenes Zutun (vgl. Aristoteles 1983: 403a 16 ff.; vgl. auch Ders. 1985: 1105b 21 ff.).

In dem Moment, wo davon betroffen ist, was Aristoteles die Seele nennt, machen wir heute einen entscheidenden Unterschied: seelisches Leben wird nicht ‚beschädigt‘ (wie es noch Adornos *Minima Moralia* mit dem Untertitel *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* glauben machen), sondern *verletzt*. Und daran, ob und wie das geschieht, ist es möglicherweise mitbeteiligt, so dass sich Erleiden und Tun nicht fein säuberlich voneinander trennen lassen. Es muss sich um das seelische Leben *von jemandem* handeln, den wir als Person oder als Selbst ansprechen. Dagegen ist für Aristoteles die Seele ‚etwas‘ – etwas, was das Lebendige derart auszeichnet, dass man zu dem Schluss gelangen konnte, Leben und Seele seien im Grunde zwei Ausdrücke für dasselbe.⁷ Wie dem auch sei: von beidem ist ontologisch als ‚etwas‘ die Rede, das in gewisser Weise *alles ist*, wie es in Aristoteles’ Schrift über die Seele ausdrücklich heißt (vgl. Aristoteles 1983: 431), *weil es mit allem in Beziehung tritt beziehungsweise alles, wovon Erfahrung möglich ist, überhaupt erst zugänglich macht*. Sie gilt aber auch als etwas, das derart *Teil von allem* ist, dass es als ein besonderes *Ding unter Dingen* in einer scheinbar nichts auslassenden Ordnung „ohne Außen“ aufgehen kann (Waldenfels 2001: 11).

Dabei, so scheint es, bleibt es noch bei René Descartes, für den die Seele (*âme*) erklärtermaßen eine Sache (*res*) ist, ein „Es (das Ding), welches denkt“. Dieses hatte sich für Kant bereits in ein unbegriffliches „bloßes Bewusstsein“ verflüchtigt, in die „gänzlich leere Vorstellung“ eines „x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können“ (Kant 1976: 374). So könnte man, folgert Friedrich Schlegel, die Seele, diese laut Kant „besondere unkörperliche Substanz“ (Kant 1977b: 456) auch „sehr bezeichnend [...] ein *Unding*“ nennen (zit. n. Frank 2005: 451). Wenn diesem Unding nun aber Gefühle, Emotionen und Affekte zugeschrieben werden, so müssen sie sich wohl an einem „für andere unzugänglichen Ort“ abspielen, weshalb Friedrich Schleiermacher von der „absoluten Geschiedenheit der Individuen“ und von der „Verschlossenheit [ihres] Daseins“ spricht (Scholtz 1995: 136).

6 Siehe ausführlich dazu, mit einer angemessenen Aristoteles-Exegese, Stoellger 2010. Stoellger sucht das seit Gorgias auf ein negativ bewertetes Erleiden der Seele reduzierte *páthos* wieder von dieser Verengung zu befreien (vgl. ebd.: 32).

7 Ungeachtet der bekannten Unterscheidungen von Ernährungsseele, Empfindungsseele und rationaler Seele; Aristoteles 1985: 1097b 6; Gadamer 1993: 197; zur Aktualität des Begriffs der Seele vgl. Ebke/Hoth 2018.

3. Das seelische Un-Ding: weltlich/weltfremd

So hat es den Anschein, als müsse in einer modernen Theorie der Gefühle, die von solchen Prämissen ausgeht, jeglicher Weltbezug verloren gehen, wie er den antiken Theorien noch ganz selbstverständlich war. Die Widerfahrnisse der Seele bedeuteten demnach, dass man sich im Hass (*mîsos*), voller Mitleid (*éleos*) oder Zuversicht (*thársos*) in der Welt befindet und dass diese ‚Befindlichkeit‘, ontologisch gesprochen, Auskunft über das In-der-Welt-sein selbst gibt, das von sich aus zunächst überhaupt nicht trennt zwischen einem angeblich nur jedem selbst zugänglichen Innen- oder Privatleben einerseits und einer allen offen stehenden und objektiv vorliegenden Welt andererseits. Während Aristoteles nahelegte, die so oder so ‚gestimmte‘ Seele manifestiere sich unweigerlich auch selbst ‚welthaft‘ (insofern sich die Welt für ihn überhaupt nur seelisch darstellte), sieht es unter modernen Bedingungen so aus, als geschehe ihr Leben in einer von außen nicht einsichtigen, privaten, inneren und un-dinglichen Welt, der paradoxerweise alles abgeht, was einst eine Welt ausgemacht haben mag: allgemeine Zugänglichkeit und Beständigkeit vor allem. Ständig werden wir ‚Andere‘ (in den Augen Anderer, aber auch unserer selbst), stellte schon Montaigne fest (vgl. Liebsch 2012: 132). Und auf uns sei insofern weder Beständiges zu gründen noch praktisch Verlass.

Ob wir überhaupt so etwas wie eine Seele, ein solches Un-Ding, ‚haben‘, das sich nicht ständig in der Alteration von allem und jedem auflöst, ist seitdem die Frage. Gewiss mag manches darauf hindeuten, vor allem die Stimme, die das Befinden von jemandem kundtun kann, der offenbar auch dann existiert, wenn über dessen Seele nichts bekannt ist. Gerade die Stimme ist das Flüchtigste überhaupt. Das Verlautbarte verhallt oder sinkt im „Schacht der Erinnerung“ Hegel zufolge in eine „Nacht der Aufbewahrung“ (Hegel 1987: 172), wo alles seine Präsenz einbüßt, bis es gegebenenfalls als Sagbares wieder heraufgeholt und erinnert wird, um als Gesagtes, zu Verschriftlichendes und Überlieferbares gewissermaßen zu überleben (vgl. Gadamer 1993: 180).

Ungeachtet dieser offenbar nur ‚geistig‘ aufzuhaltenden Flüchtigkeit all dessen, was sich aus seelischer Befindlichkeit heraus äußern mag, glaubt Hegel doch angeben zu können, worum es sich in jedem Fall handeln muss, wo wir mit Seelischem zu tun haben: nämlich um ein *Sich-verhalten* zur Welt, zu Anderen und zu sich selbst (vgl. Riedel 1976: 14 ff.). Wenigstens das müsste demnach jeder Versuch zur Kenntnis nehmen, sich auf die pathischen Dimensionen menschlicher Erfahrung, speziell von Gefühlen, zurückzubeseinigen, um zu klären, inwiefern letztere Widerfahrnischarakter haben. Dem *Sichverhalten* müssen darüber hinaus gewisse *Spielräume* offenstehen, so dass es niemals ganz kausal determiniert sein kann und sich unvermeidlich *responsiv* vollziehen muss (vgl. Waldenfels 1980).

Dabei schlägt es nicht in völlige Beliebigkeit (und infolgedessen zugleich in Orientierungslosigkeit) um, insofern es von Anfang an in *nicht-indifferenter* Art und Weise geschieht (vgl. Liebsch 2014: 84 ff.). Seelisches Leben ist den Verhaltensspielräumen, die sich ihm eröffnen, so oder so zugewandt, an ihnen ‚interessiert‘ oder auch aversiv auf sie bezogen; niemals aber so, dass es ihm vollkommen gleichgültig sein könnte, was mit ihm geschieht.⁸ Das bedeutet nicht, dass es nur an sich selbst interessiert sein kann oder dass es dazu verurteilt wäre, sich den Vorgaben purer Selbsterhaltung im Sinne eines spinozistischen *conatus essendi* zu unterwerfen (vgl. Spinoza 1976: 118). Nur muss es immerfort

8 Wie weit dagegen eine *nachträgliche* Vergleichsgültigung gehen kann, bleibt hier außer Betracht.

irgendwie ‚Stellung nehmen‘ zu allem, was ihm widerfährt, sei es in zuträglicher, sei es in abstoßender, sei es auch in ‚gemischter‘ Art und Weise. Nur dann ‚lebt‘ seelisches Leben eigentlich, wenn es in diesem minimalen Sinne auch am Leben ‚interessiert‘ und nicht einfach ‚am Leben ist‘. Mehr noch: Seelisches Leben geschieht im Gegensatz dazu von Anfang an im Interesse seiner wirklichen *Lebbarkeit* – nicht nur an seiner schieren Selbsterhaltung. Die Lebbarkeit kann auch unter normalen Bedingungen als extrem gefährdet erscheinen, so dass man die Flucht ergreift – sei es vor äußerer Gewalt, sei es davor, dass in Beziehung auf die Welt, Andere oder sich selbst nicht mehr erkennbar ist, was seelisches Leben als solches eigentlich ausmacht.

Wie kaum etwas anderes macht seelischer Schmerz genau dies offenbar. Als nur an einem in sich selbst zurückgezogenen, von außen nicht erkennbaren Un-Ding sich entzündender Affekt kann er sich allerdings nicht mehr einer Welt versichern, in der sich seelisches Leben ‚befinden‘ müsste, wenn wir der aristotelischen Theorie folgen. Genau das bringt der vielfach verspottete romantische Welt-Schmerz zur Geltung. Ontologisch zeigt er an, wie sich seelisches Leben so ‚in‘ der Welt befinden kann, dass es ihr vollkommen fremd geworden zu sein scheint – oder immer schon fremd war und fremd bleiben muss, wie es die von Franz Schubert vertonte *Winterreise* Wilhelm Müllers anzeigt, die mit den Worten einsetzt: „Fremd bin ich eingezogen, fremd zieh’ ich wieder aus.“

Dabei ist man sich weder der Welt noch auch der derart welt-fremden Seele sicher. Man weiß nicht, ob sie *so* ‚verfasst‘ sein muss, ob poetische Sprache (und nur sie allein noch) zur Sprache bringt, wie es um sie bestellt sein muss, sobald sie ihren ontologischen Rückhalt an der Welt ganz und gar eingebüßt zu haben scheint⁹, oder ob es sich lediglich um exaltierte Worte und Töne von exzentrischen Ausnahmeexistenzen handelt, wo die Welt-Fremdheit kaum mehr lokalisierbarer Seelen beschworen wird. Unbestreitbar ist, dass die gleiche Zeit, die den Welt-Schmerz und die Welt-Fremdheit beschwor, auch das notorisch „kalte Herz“ besang, das von solchen Fragen scheinbar gar nicht mehr angekränkt wird (Frank 2005: 411 ff.). Und ob es sich bei der frühzeitig diagnostizierten „metaphysischen Erkaltung der Seele“ (ebd.: 473) überhaupt um einen Verlust ihrer ‚Weltlichkeit‘ beziehungsweise ihrer ‚Welthaftigkeit‘ oder vielmehr um eine endgültige Befreiung von der Welt handelte, ist noch heute nicht ganz ausgemacht. Man würde der Ambiguität dieses Prozesses jedenfalls nicht gerecht, wenn man ihn nur in der Perspektive des Verfalls einer angeblich zuvor gegebenen Geborgenheit in der Welt und einer fälligen Wiedereinhausung in sie deuten wollte. Wo es bei Artur Rimbaud heißt: „Ganz entschieden sind wir außer der Welt“ und wo Charles Baudelaire eine „fast erstorbene Seele“ schreien lässt: „Ganz gleich wohin, nur außerhalb dieser Welt muß es sein!“, haben wir es jedenfalls nicht mit einem nostalgischen oder restaurativen Weltbezug, sondern damit zu tun, dass man sich jeglicher bruchlosen Einfügung in die Welt widersetzt (zit. ebd.: 538, 496).

Unter diesem Vorbehalt kann man sagen, dass seit der Romantik ein bis heute nicht abgeschlossener (und vielleicht niemals abzuschließender) Kampf um Rückgewinnung des Weltbezugs stattfindet – die allerdings die artikulierte Welt-Fremdheit nicht mehr wird tilgen können. Genauer: es geht um eine ‚Weltlichkeit‘, die unsere Befindlichkeit selbst ausmacht und sich gerade nicht einer Seele, einem Ich oder einer Subjektivität ver-

9 Phänomenologisch ist dabei unklar, ob es sich um eine gefühlte Unzugehörigkeit zur Welt *in* der Zugehörigkeit handelt oder um eine Unzugehörigkeit, die einen so in Welt-Fremdheit ‚versetzt‘, dass letztere *aus* jeglicher Zugehörigkeit ausschert.

dankt, die einen ‚Bezug‘ zur Welt eigens ‚herstellen‘ müsste. Wie unangemessen eine derartige, verbreitete Ausdrucksweise dem ontologischen Befund der ‚Weltlichkeit‘ unseres Daseins ist, ist im Anschluss an Martin Heideggers ausdrücklich an Aristoteles anknüpfender Revision des Weltbegriffs von Maurice Merleau-Ponty (1994) bis hin zu Jean-Luc Nancy (2004) immer wieder deutlich geworden.

Paul Ricœur setzt diese Revision erkennbar fort, wo er auf eine „nicht-deskriptive Beziehung zur Welt“ aufmerksam macht, deren Wahrheit nicht auf dem Weg der Referenz, der Verifikation und Falsifikation festzustellen sei. Wie wir der Welt ‚zugehören‘ vor jeglicher epistemischen Distanz offenbare sich gerade durch Emotionen, wie sie die poetische Rede zum Vorschein bringe, ohne sie einfach als ‚subjektive‘ einzustufen. „Als ob die Emotionen einfach ‚subjektiv‘ wären!“ (Ricœur 1981: 55) Was wir so nennen, drückt vielmehr

„ebenso sehr Weisen des Erscheinens der Dinge aus wie Weisen unseres Verhaltens zu diesen. Mit wieviel stärkerem Recht erst werfen uns die Empfindungen, Stimmungen, ‚moods‘, ‚humeurs‘, die durch die dichterische Sprache ausgedrückt, geformt, gebildet werden, mitten in die Dinge“ (ebd.).

Mehr noch: indem wir uns irgendwie ‚befinden‘, gehen wir im Weltbezug geradezu auf, ohne dass sich noch Relata deutlich unterscheiden ließen. Was Heidegger (1992) in diesem Sinne Befindlichkeit oder auch Stimmung genannt hat, lässt sich phänomenologisch gerade nicht als gefühlsmäßige ‚Bezugnahme‘ eines Subjekts auf eine ihm gegenständlich vorliegende Welt oder als kausales Affiziertwerden von ihr verstehen, wie man es bei Spinoza beschrieben findet.

Von ‚Welt‘ ist hier nicht als ‚kosmischem‘, substanziellem Bestand einer alles und jeden umfassenden Ordnung die Rede; auch nicht kosmo-politisch im modernen (kantischen) Sinne universalen Bezugs auf all jene, mit denen jedermann in kommunikativer Verbindung stehen kann (vgl. Kant 1977b: 411), sondern im Sinne einer ursprünglichen Welt-Habe, die kein Besitz ist, den man sich eigens verschaffen könnte. Gemeint ist ein ‚Versetztsein‘ in ein Geschehen, in dem sich so etwas wie ‚Welt‘ überhaupt erst ‚bildet‘ – nicht ‚subjektiv‘ durch uns, sondern durch die dem Dasein selbst eignende „Offenbarkeit“ alles anderen (Heidegger 1992: 412). Nach deren Maßgabe versetzt man sich nicht in Andere, wie es Mitleids-, Empathie- und Einfühlungstheorien von den schottischen Moralisten über Adam Smith bis hin zu Max Scheler, Theodor Lipps und Edmund Husserl glauben machten. Die Frage, wie wir uns „in einen anderen Menschen versetzen“ können, weist Heidegger sogar als sinnwidrig ab, da nach Maßgabe jenes „Versetztseins“ das Mitsein mit Anderen immer schon „zum Wesen der Existenz des Menschen, d.h. eines jeden je Einzelnen“ gehöre (ebd.: 301).¹⁰ So hat es nicht nur den Anschein, als bedürfe es überhaupt keiner wohlwollenden, sympathischen oder empathischen und sozial-kognitiven Anstrengung, um mit Anderen als solchen Verbindung aufzunehmen; die ontologische Rede vom Mitsein suggeriert auch, man könne aus der Welt, in die man mit Anderen ‚versetzt‘ sei, niemals herausfallen.

Genau diese Erfahrung hatte dagegen Hannah Arendt im Sinn, wo sie von der „Weltlosigkeit“ der *displaced persons*, der *sans papiers*, der Exilierten der Inhaftierten ihrer Zeit sprach (vgl. Arendt 2016; Liebsch 2015). Gewiss: auch diese waren *auf* der Welt; d.h. aber nur, dass sie auch im Elend ‚irdisch‘ leben mussten. Sie waren *in* der Welt im Sinne eines ‚Zur-Welt-seins‘; ihnen war das Seiende zugänglich, unter das sie sich (mehr

10 Heidegger wendet sich hier auch gegen einen Empathiebegriff, dem zufolge erst ein gleichgültiges Nebeneinander überwunden werden müsste. Vgl. ebd.: 304, sowie Breyer (2013).

oder weniger elend) ‚versetzt‘ sahen. Aber sie konnten vielfach keiner *politischen Welt* mehr zugehören, die jedermann nur der Aufnahme Anderer in eine *gemeinsam geteilte Lebensform* verdankt, in der allein man auch auf Dauer eine verlässliche Bleibe haben kann (vgl. Levinas 1987: 223, 218, 237 f., 247). Jede Bleibe aber kann man einbüßen, wenn diese Aufnahme revoziert wird und man infolgedessen einer „Verlassenheit“ überantwortet wird, die Arendt mit der Erfahrung politischer Weltlosigkeit geradezu gleichzusetzen schien.

Demnach ist man niemals ein für alle Mal (politisch) auf oder in der Welt. Vielmehr geschieht die Aufnahme in eine *politische Welt*, die ihren Namen verdient, stets nur unter widerruflichen Bedingungen, die wenigstens eines garantieren sollten: dass man sich an Andere überhaupt auf Erwidern hin wenden kann, um Gehör zu finden. Gewiss kann sich das Politische einer gemeinsam geteilten Welt darin nicht erschöpfen. Es muss vielmehr damit zu tun haben, *wie* man Gehör findet, wenn man Andere anspricht und in Anspruch nimmt, um gegebenenfalls ein *Anrecht* geltend zu machen, auf dessen Anerkennung und institutionelle Verbürgung es schließlich ankommen wird. Selbst politische Lebensformen, die dafür einstehen und das „Recht der Person“ (Hegel), ihre Bürger- und Menschenrechte anerkennen, schließen aber die Erfahrung nicht aus, nicht mehr Gehör zu finden und politisch quasi mundtot zu werden. Im ‚Besitz‘ solcher Rechte zu sein, wie man fragwürdigerweise sagt, ist eines; ob man praktisch wirklich in ihren Genuss kommen kann, ist eine andere Frage. Insofern ist die Zugehörigkeit zu einer politischen Welt grundsätzlich prekär. Und man kann sie so weitgehend einbüßen, dass man alles daransetzen muss, (wieder) gehört zu werden, um sich dadurch überhaupt erst wieder der eigenen politischen Existenz versichern zu können.

Meine These lautet nun, dass dafür die Artikulation von negativen Erfahrungsansprüchen eine unverzichtbare Rolle spielt, die jemandem widerfahren, indem sie pathisch ‚unter die Haut gehen‘. Nur wenn eine solche Artikulation wirklich und effektiv möglich ist, erfahren wir praktisch unsere Zugehörigkeit zu einer mit Anderen geteilten politischen Welt. Solange wir in ihr aufgehen, wird die Fraglichkeit und Brüchigkeit dieser Zugehörigkeit nicht offensichtlich, so dass wir weitgehend vergessen können, was sie ausmacht. Das gilt auch für die politische Theorie und Philosophie selbst: Sie muss sich auf methodisch-negativistischem Wege¹¹ dessen versichern, was von dieser Zugehörigkeit abhängt und zu diesem Zweck all jene Erfahrungen untersuchen, in denen sie prekär und schließlich ruiniert erscheint. Solche Erfahrungen manifestieren sich vielfach in Befindlichkeiten wie dem Gefühl, von allen ‚verlassen‘ zu sein, in den Augen Anderer praktisch gar nicht mehr zu existieren, nur noch auf der Welt ‚vorhanden‘ zu sein, aber für niemanden mehr ‚Bedeutung‘ zu haben, so als ob man gar nicht da wäre, also politisch tot zu sein, usw.

Im Folgenden möchte ich nun der Frage genauer nachgehen, wie es um die Politisierbarkeit solcher Befindlichkeiten im Hinblick auf eine als gefährdet erfahrene Weltzugehörigkeit bestellt ist, aus der negative Erfahrungsansprüche hervorgehen. Dabei bewege ich mich zwischen zwei (m. E. unhaltbaren) Positionen: zwischen (a) der Reduktion solcher Befindlichkeiten auf eine bloße Zuständlichkeit (x ‚ist‘ zornig, wütend, empört usw.) einerseits und (b) einer Apologie der Stimme andererseits, die beschwört, man müsse nur auf sie hören, um Anderen gerecht zu werden, die aus einer gemeinsam geteilten Welt herauszufallen drohen – als ob wir nicht auch mit einer Kakophonie gerade derer konfrontiert wären, die das zu beklagen scheinen, denen aber offenbar nur daran liegt, Andere zu übertönen; als ob

11 Vgl. die Bestandsaufnahme bei Liebsch/Hetzel/Sepp 2011.

wir es nicht auch mit einer Selbstgerechtigkeit zu tun hätten, die nur sich selbst hört, der aber gar nichts daran zu liegen scheint, in einen politischen Dialog einzutreten; als ob wir nicht mit einer penetranten politischen Rhetorik zu tun hätten, die immerfort unter Berufung auf angeblich nicht ‚Gesehene‘ und ständig ‚Überhörte‘ „das Volk“ im Munde führt und dessen „Stimme“ anmaßend für sich exklusiv in Anspruch nimmt.¹² Während im ersten Fall übersehen wird, wie Befindlichkeiten mit einem an Andere adressierten Verlangen einhergehen, mehr oder weniger berechtigten Ansprüchen Rechnung zu tragen (allen voran dem Anspruch, überhaupt Gehör zu finden), hat es im zweiten Fall den Anschein, als sei die laut werdende Stimme *eo ipso* als ‚politische‘ zu verstehen.

4. Zur originären Politisierung negativer Erfahrungsansprüche

Demgegenüber frage ich nach dem transitiven Geschehen einer originären Politisierung von Gefühlen, die politisiert, was sich keineswegs von sich aus ohne weiteres als ‚politisch‘ darstellt. Indem ich so vorgehe, unterstelle ich zunächst, dass Gefühle mit Erfahrungsansprüchen einhergehen und dass sie ihrerseits als Erfahrungen zu verstehen sind, die uns in Anspruch nehmen, beanspruchen und zur Auseinandersetzung mit Anderen zwingen, gegen die man gegebenenfalls unter Berufung auf die eigene Erfahrung Ansprüche auf deren Beachtung und Anerkennung erhebt. Gefühle – wie die des Nichtbeachtet- oder Vergessenwerdens, des Verletztwerdens, des Gedemütigt-, Verraten- und Verachtetwerdens, die politisch relevant werden, *indem man sie nicht nur auf ‚bekannte‘ Andere, sondern darüber hinaus auf institutionelle Strukturen des Zusammenlebens zurückführt*, nehmen uns in Anspruch und verlangen danach, als Erfahrungsansprüche an Andere adressiert zu werden.¹³ Darunter sind vor allem solche, die als besonders ‚widrig‘ empfunden werden oder die sich auf ‚Widriges‘ beziehen, das kaum oder gar nicht als hinnehmbar erscheint. Hier geht es sowohl um die Tatsache, dass uns solche Erfahrungsansprüche widerfahren, als auch um das Erfahrene als solches, um den ‚Inhalt‘ der fraglichen Gefühle, sofern sich ein solcher ausmachen lässt (wie im Fall der Trauer das Betrauerte, im Fall der Empörung das Empörende, nicht Hinnehmbare als solches, wie es Edmund Husserl als Noematisches eingestuft hätte).

Aus solchen Gefühlen ragen wiederum besonders ‚negative‘ heraus, insofern sie nicht nur jetzt Widriges (als nicht Sein-sollendes) zum Vorschein bringen und sich nicht nur vorübergehend, uns nur teilweise betreffend, einstellen, sondern unser Leben im Ganzen und auf Dauer tangieren. In diesem Fall ruft man aus (falls die fragliche Erfahrung nicht, wie so oft, sprachlos macht): Es sei „nicht hinnehmbar“, „empörend“, „skandalös“, dass... Kommt die fragliche Erfahrung nun zum Ausdruck und wird sie – wie auch immer angemessen oder unangemessen – an Andere adressiert, ist damit schon die Schwelle der Politisierung überschritten? Und *wie* ist sie zu überschreiten, wenn wir davon ausgehen müssen, dass negative Gefühle, Befindlichkeiten und Erfahrungen wie die genannten keineswegs von sich aus politisch sind, sondern erst im Zuge ihrer Artikulation, die an Andere adressiert ist, eine Politisierung erfahren; und zwar so, dass dabei unter Umständen das Politische selbst nicht nur thymotisch belebt, sondern auch gefährdet wird?

12 Vgl. Voirol 2005; Bender/Bingener 2016.

13 Wobei die Adressaten selbstredend nicht mit jenen zusammenfallen müssen, auf die man die fraglichen Gefühle zurückführt.

Negative Erfahrungsansprüche, die aus Gefühlen, Befindlichkeiten und Affekten wie Zorn, Wut und Empörung hervorgehen beziehungsweise mit ihnen einhergehen, ‚sind‘ nicht von sich aus ‚politischer Natur‘. Sie *werden* vielmehr im Zuge ihres Ausdrucks und ihrer Adressierung an Andere – absichtlich oder unabsichtlich – *politisiert* und erfahren dabei eine Transformation. Originär zu politisieren ist im transitiven Sinne des Verbs nur, was nicht bereits politisch *ist*. Und im Prozess der Politisierung bleibt möglicherweise etwas zurück, wenn die fragliche, unter die Haut gehende Erfahrung betroffener Subjekte, die ihnen originär nur selbst gegeben sein kann (vgl. Husserl 1977: 96, 115), nicht *als solche* politisiert werden kann. Darüber hinaus wird aber etwas gewonnen, sollte man meinen. Wozu sonst würde man negative Erfahrungsansprüche an Andere adressieren. Was aber wird gewonnen?

Damit Adressierungen negativer Erfahrungsansprüche wenigstens eine virtuelle politische Qualität zukommen kann, müssen sie nicht nur einem oder einer Anderen gegenüber, sondern im Verhältnis zu *Dritten* als ‚adressierte‘ ins Spiel kommen. Mehr noch: Der Dritte ist zwar von Anfang an in jedem Verhältnis zu Anderen im Spiel, wie Emmanuel Levinas (vgl. 1987: 308 f.) und die an ihn anschließende, inzwischen weit fortgeschrittene Diskussion seines politischen Denkens gelehrt hat (vgl. Hayat 1995; Moebius 2003; Delhom/Hirsch 2005; Rößner 2012¹⁴; Liebsch 2015), keineswegs aber auch unumgänglich das konkrete Bewusstsein, sich im Horizont einer Terialität zu bewegen, die wesentlich anonyme Andere in potenziell großer Zahl einschließt. Dieses Bewusstsein muss sich auf eine *Schwelle der Öffentlichkeit* beziehen, in dem Wissen, dass das, was man äußert, veröffentlicht und so ‚politisch‘ werden kann. Darin liegen Chancen, Risiken und darüber hinaus Gefahren für diejenigen, die sich äußern, ohne die Wirkungen noch kontrollieren zu können und ohne noch auf unwillkommene Wirkungen angemessen replizieren zu können (*shitstorms* machen das heute jedem klar). Dabei laufen sie Gefahr, ihre *persona*, ihr Ansehen, ihren Ruf und ihre Reputation zu beschädigen.

Umso wichtiger, so scheint es, muss es sein, *wie* die Schwelle der öffentlichen Politisierung überschritten wird. Dazu ist von der antiken Lobrede auf eine ‚gute‘, selbstbeherrschte, auf Adressaten zugeschnittene, situativ passende und vor allem mutige *parrhesia* (vgl. Foucault 2009; Liebsch 2009), die noch in Kants aufklärerischer Devise *sapere aude* anklingt¹⁵, bis hin zur Zivilität im Sinne Helmuth Plessners viel gesagt worden (vgl. Plessner 1924; Liebsch 2011). Dabei erschien fraglich, ob sich die Art der Adressierung von negativen Erfahrungsansprüchen durch Zählung in der Form eines vernünftigen Begehrens (*orexis* statt *epithymía*) beziehungsweise im Sinne der politischen Mäßigung thymotischer Energien durch Überlegung (*bouleusis*; *logismós*), Klugheit (*phronesis*) und Besonnenheit (*sophrosýne*) tugendethisch normalisieren lässt. Was, wenn jeder Versuch, Gehör zu finden, scheitert, so dass man sich dazu gezwungen sieht, den affektiven Einsatz durch lautstarken, wütenden Protest zu steigern? Was, wenn dieser als unverzichtbar erscheint, insofern er sich gegen *absolut unannehbare* Lebensbedingungen richtet, oder wenn er mit der „*unendlichen Anziehung*“ von radikalen Idealen oder Utopien einhergeht (Ricoeur 1989: 169)?

14 Rößner leistet hier auch eine systematische Erfassung der Sekundärliteratur.

15 Foucault (vgl. 2009: 439) hat in diesem Sinne ausdrücklich Kant mit der antiken Apologie freimütiger Rede verknüpft. Im Vergleich zu Kant betont Foucault allerdings im Diskurs der Aufklärung vielfach übersehene Dimensionen der *parrhesia*; v.a. die möglicherweise (politisch) tödliche Gefahr, die in ihr liegt, aber auch den gerade von Mächtigen geforderten Mut, sich etwas sagen zu lassen, um vernünftig reagieren zu können.

Wo sich Protest so oder so zur handfesten Revolte oder mit revolutionärer Absicht steigert, droht er seine Adressaten – ob bekannte „Ausbeuter“ und „Kapitalisten“, anonyme „Hintermänner“ und „Herren des Apparats“ (Marcuse 1967: 181) oder auch biopolitische Funktionsträger eines nirgends mehr zu ortenden *empire* (vgl. Hardt/Negri 2001) – von vornherein auf den Status von depolitisierten Objekten politischer Aktionen zu reduzieren, die ihnen am Ende nur zum Opfer fallen können, wenn der Protest nicht mit dem Versprechen einhergeht, „letztlich“¹⁶ auch zugunsten derer vorgebracht zu werden, gegen die man vorgeht. Zweifellos musste dieses Versprechen in der Vergangenheit oft als fadenscheinig und unglaubwürdig wirken, hat man doch selbst die gewaltträchtigsten politischen Großprojekte der Moderne mit einer solchen Aussicht verbrämt. Aber daraus folgt nicht, dass man es vergleichsgültigen dürfte. Spätestens dort, wo sich aufgebrachter Protest ganz von diesem Versprechen entbindet, beginnt er die Schwelle zu einer Gewalt zu überschreiten, die das Politische selbst zu zerstören droht.

So gesehen muss die Politisierung negativer Erfahrungsansprüche, in der sich politisches *páthos* manifestiert, von vornherein im Bewusstsein ihrer eigenen Gewaltträchtigkeit erfolgen – und mit der Absicht, die Schwelle zu vermeidbarer Gewalt im Interesse an der Erhaltung des Politischen selbst so weit wie möglich hinauszuschieben. Denn in diesem Sinne ‚unbedachte‘ Gewalt läuft jederzeit Gefahr, das Politische selbst zu zerstören, das es nur im Horizont einer gemeinsam geteilten Welt gibt, zu der zahllose Andere, Dritte, Zugang haben, mit denen man *nicht* gemeinschaftlich verbunden ist. Deshalb sprechen wir von politischer Gesellschaft beziehungsweise von Vergesellschaftung; und zwar im Bewusstsein des unaufhebbaren Gewaltpotenzials, das in der *conditio humana* schon allein deshalb liegt, weil sie über nur in vielfachem Widerstreit zu gestaltende, gemeinsam geteilte Lebensformen nicht hinausgelangt, wie auch immer diese im Einzelnen verbessert werden sollen (vgl. Sternberger 1984: 444 f.; Liebsch/Straub 2003).

Jede politische Gesellschaft wird durch die Unterdrückung oder Ignoranz angesichts negativer Erfahrungsansprüche ebenso gefährdet wie durch deren selbstgerechten, an Andere und Dritte gar nicht wirklich adressierten Ausdruck, der nur dem Anschein nach das Attribut politisch verdient, tatsächlich aber *antipolitische* Folgen zeitigt, insofern er seinen Adressaten im Grunde keinen politischen Spielraum des Verhaltens mehr einzuräumen bereit ist. Genau das lässt sich beobachten, wo von „Wutbürgern“ die Rede ist, die ihre Gegner nur denunzieren, um ihren eigenen Ressentiments etwas Gutes zu tun.

Niemand kann wohl glaubwürdig für sich in Anspruch nehmen, über Ressentiments jeglicher Art erhaben zu sein – auch diejenigen nicht, die sich unter Berufung auf Friedrich Nietzsche und Max Scheler endgültig über ihre Wirkung im Klaren zu sein glauben; aber das im Ausdruck von Wut, Zorn und Empörung sich Luft verschaffende Ressentiment kann weder für Einzelne noch für Kollektive zur selbstgerechten Berufungsinstanz werden, ohne eine Zerstörung des Politischen im Verhältnis zu jenen heraufzubeschwören, die es kaum mehr als Gegner zu würdigen weiß.¹⁷ Diese werden sich zudem umso weniger angesprochen fühlen, wie die Äußerung politischer Affekte nicht erkennbar *so* erfolgt, dass den je-

16 Hinter diesen einfachen Anführungszeichen verbergen sich allerdings Probleme der Rechtfertigung dessen, wie und wann eingelöste Versprechen auch denen zugutekommen können, gegen die man zunächst vorgeht. Wer sähe nicht, dass genau an dieser Stelle auch eine ‚geschichtsphilosophisch‘ sich rechtfertigende Politik intervenieren kann, die bereit ist, ‚vorübergehend‘ über Leichen zu gehen.

17 Genau das betont immer wieder auch Chantal Mouffe, wo sie mit dem Gegensatz von Feind (*enemy*) und Gegner (*adversary*) arbeitet und dem politischen Zusammenleben abverlangt, Verfeindung zu verhindern und an Entfeindung zu arbeiten; vgl. u. a. Mouffe (1999: 755).

weiligen Adressaten noch eigene Spielräume der Erwiderung eingeräumt werden, wie es typischerweise *nicht* der Fall ist, wo politischer Zorn, Wut und Empörung sich eskalierend immer weiter in Rage bringen. Nichts verschließt die Ohren der Anderen, bei denen man sich anfänglich Gehör zu verschaffen sucht, so sehr wie zorniges, wutentbranntes und empörtes Einreden auf sie – mit der letztlich antipolitischen Konsequenz, sie als Subjekte möglicher Gegenrede, durch die man sich selbst etwas sagen lässt, zum Schweigen zu bringen. Antipolitisch ist aber auch jeder gewaltsame Versuch, ihr ‚Zuhören‘ zu erzwingen. Es ist nur auf den ersten Blick ein Paradox, dass politischer Protest umso eher mit Wirkung rechnen kann, als er darauf verzichtet, sie gewaltsam herbeizuführen. Das gilt auch dann, wenn man keinen anderen Ausweg sieht, als die Borniertheit Anderer mit gewaltsamem Protest zu durchbrechen (vgl. Rancière 2009: 70; Liebsch 2016). Auch das kann allenfalls ein vorübergehendes, gewissermaßen ‚pädagogisches‘ Mittel sein, Spielräume einer politischen Kommunikation (wieder) zu eröffnen, die ohne die Freiheit Anderer, Gehör zu schenken, schlechterdings *gar nicht* zu haben sind. Dennoch ist es eine ständige Versuchung, in wütendem, zornigem und empörtem Protest sich artikulierende negative Erfahrungsansprüche unvermittelt, durch deren schiere Kraft, Macht oder Gewalt, wirksam werden zu lassen, ohne sich auf diese Freiheit im Geringsten stützen zu müssen.

5. Schluss

Politisch-rechtlich formiertes Zusammenleben lässt sich nicht so einrichten, dass jegliche Negativität aus ihm verschwinden könnte¹⁸, die aus dem Schmerz und dem Leiden an politischen Zuständen, Verhältnissen und Handlungen keimt und dazu veranlasst, die darin liegende negative Erfahrung zu artikulieren, an Andere zu adressieren und dabei explizit zu politisieren. Dabei wird nach dem hier dargelegten Verständnis das vom Schmerz und Leiden in Anspruch genommene Subjekt den Erfahrungsanspruch in einen Anspruch an beziehungsweise gegen Andere transformieren. Dieser liegt zunächst darin, dass Andere überhaupt zuhören und sich einer Auseinandersetzung stellen, in der das politische Gewicht des fraglichen Anspruchs erst zu ermitteln ist. Insofern ist von einem Prozess *originärer Politisierung* auszugehen, in dem infrage steht, ob und inwiefern die jeweilige negative Erfahrung überhaupt so artikuliert und begriffen werden kann, dass sie auch Dritte, am Ende auch anonyme Mitbürgerinnen und Zeitgenossen und das institutionalisierte Zusammenleben mit ihnen betrifft (gegebenenfalls weltweit; vgl. Hartung/Schaepe 2009). Negative Erfahrung mag im Vergleich zu den „leblosen Dingen“ wie der Schmerz ein „Vorrecht“ sein, wie Hegel behauptet hat (Hegel 1986b: 144). Aber *im Verhältnis zueinander* hätten wir ihm zufolge nicht einmal aufgrund extremen Schmerzes und Leidens – sei es auch ein wirklich gesellschaftliches Leiden beziehungsweise Leiden an der Gesellschaft (vgl. Dreitzel 1980; Renaud 2009) oder an einem desozialisierten globalen Kapitalismus, der sich jeglicher weltweiten Vergesellschaftung widersetzt – einen privilegierten normativen Anspruch gegen Andere, der nicht eigens einer adäquaten Politisierung bedürfte. So fatal es erscheinen

18 Politische Theoretikerinnen wie Mouffe (2007; 2014), die polemisch jeglichen Gedanken an eine dialektische Versöhnbarkeit des Negativen verwerfen und daraus den Schluss ziehen, man solle es erst gar nicht auf sie anlegen, sind daran zu erinnern, dass auch Dialektiker sich längst an Formen der Vermittlung interessiert zeigen, in denen die fragliche „Negativität festgehalten wird, nicht jedoch in Modi der Versöhnung“ gedacht wird, „in denen sie verschwindet“ (Rentsch 2000: 251).

mag: Selbst die eklatanteste und subjektiv evidenteste Erfahrung von Ungerechtigkeit, von Diskriminierung, Demütigung, Ausbeutung und jeglicher anderen Form von Gewalt ist demnach rückhaltlos darauf angewiesen, bei Anderen Gehör zu finden; und ihre Artikulation muss so erfolgen, dass letzteren Spielräume eines freien Antwortens verbleiben, das jederzeit dazu führen kann, dass die fragliche Erfahrung *keine* Bestätigung, Bewahrheitung oder Anerkennung erfährt. So gesehen haben wir nur die Wahl, uns entweder diesem Risiko rückhaltlos auszusetzen oder aber doch im Sinne Hegels eigene Gefühle, Befindlichkeiten, Emotionen und Affekte politisch unvermittelt zur Maßgabe von Versuchen zu machen, sie gegen Andere durchzusetzen. Das wäre ein in seiner Selbstgerechtigkeit antipolitisches Verhalten. Umgekehrt drängt sich nun der Schluss auf, dass die Politisierung negativer Erfahrungsansprüche stets in *nicht selbstgerechter* Art und Weise erfolgen sollte, das heißt im Geiste der Würdigung der Freiheit Anderer, uns anzuhören oder das zu verweigern, uns beizupflichten oder unsere artikulierten Ansprüche abzuweisen. Ich sehe nicht, wie der Schluss zu vermeiden wäre, dass einer angemessenen Politisierung negativer Erfahrungsansprüche in diesem Sinne ein moralisches Moment innewohnen muss, ohne das sich das Politische auf Dauer nicht aufrechterhalten lässt, das es nur dort gibt, wo man eigene Meinungen und Überzeugungen, Einwände und selbst zorn erfüllten Protest auf die freie Erwiderung Anderer hin zum Ausdruck bringt und letztere erkennbar auch bejaht.

Die bisherige Diskussion negativer Erfahrungsansprüche setzte allerdings unbefragt voraus, es gebe sie verbreitet und in hinreichender Stärke, so dass sich die Frage ihrer Politisierbarkeit nur noch um Formen ihrer (angemessenen und wirksamen, aggressiven, mutigen oder verzweifelten) Äußerung schien drehen zu können. Doch Rancière beispielsweise spricht auch vom „ausgelaugten Affekt der Empörung“ und fragt sich, ob nicht das Leben derart „viel von der Schwere früherer Zeiten verloren“ hat, speziell „sein Gewicht an Leiden, Bitterkeit und Not“, dass nur noch schwer auszumachen ist, ob ihm genügend „Gewicht an Wirklichkeit“ zukommen kann, das es offenbar braucht, um politisch zu Kräften zu kommen (Rancière 2009: 123, 42). Mit mehr zynischem Akzent schlägt Sloterdijk im Grunde in die gleiche Kerbe, wo er einen „Jargon der Not“ brandmarkt, dessen man sich zu rhetorischen Zwecken bediene, um Gehör zu finden. Wie auch immer es um das *páthos* von negativen Erfahrungsansprüchen dynamisch bestellt sein mag – kommt es überhaupt zum Ausdruck und politisch zu Kräften, so droht es nach einer altbekannten Diagnose jederzeit von einer konsumistischen Gesellschaft absorbiert zu werden (vgl. ebd.: 42 ff.). Vielleicht gerade deshalb glaubte Hessel, „die jungen Leute von heute“ zur Empörung eigens auffordern zu müssen, offenbar ebenfalls von dem Zweifel angetrieben, ob der Negativität zu politisierender Erfahrung wirklich noch genug Kraft zuzutrauen ist, um politisch wirksam zu werden – zumal in einer Lage, wo das vielfach als ‚falsch‘ denunzierte ‚Ganze‘ nicht mehr ein abgegrenztes ‚System‘ sein, sondern allenfalls einer *in statu nascendi* begriffenen Welt-Gesellschaft entsprechen kann, die angesichts ihrer schieren Ausmaße und Komplexität das politische Handeln zu lähmen droht.

Dessen ungeachtet werden die ‚pathischen‘ Quellen politischer Vitalität vermutlich nicht versiegen, weil, mit Kant und Arendt zu reden, mit jedem Neugeborenen gewissermaßen die Welt neu anfängt (vgl. Nancy 2004: 26) und in jedem einzelnen ‚Fall‘ die Lebbarkeit individuellen Lebens neu auf dem Spiel steht, wie besonders Butler mit Recht betont hat (vgl. Butler/Athanasίου 2014: 9). Niemals ist allein durch die erste Aufnahme bei den Lebenden die politische Existenz, unter deren Voraussetzung diese Lebbarkeit verbürgt werden soll, wirklich dauerhaft verlässlich garantiert. Fällt man aber aus ihr heraus, so mündet das unter Umständen in Gefühle der Verlassenheit, die im besten Falle in nega-

tive Erfahrungsansprüche übersetzt und an Andere adressiert werden können; niemals aber so, dass mit Camus gelten könnte, ich leide und empöre mich, „also sind wir“.¹⁹ Weder folgt, wenn „ich wahrhaftig leide“, daraus, dass mir „alles erlaubt“ wäre, wie es Rimbauds *Délires I* nahelegen²⁰, noch auch, dass die Adressierung eigenen Leidens an Andere ohne weiteres eine mit ihnen geteilte, kollektive Existenz verbürgen könnte. Der in Camus' Implikation („also“) angedeutete Fehlschluss markiert wirklich einen „Mythos der Revolte“, in der man ohne kritische Bedenken die Schwelle der Öffentlichkeit mit solidarisierten Gesinnungsgenossen maßlos überschreitet und dabei eigener Selbstgerechtigkeit freien Lauf lässt, die ihre Gegner am Ende nur noch als depolitisierte Objekte eines gewaltsamen Vorgehens gegen sie gelten lässt. Der Befund, dass auf diese Weise die Zerstörung des Politischen selbst heraufbeschworen wird, dessen man sich parasitär bedient, um eigenen Protest Anderen gegenüber artikulieren zu können, sollte uns misstrauisch machen gegenüber Lobrednern auf die Vitalität des Politischen, die nicht bedenken, wie deren Quellen in Anspruch genommen werden. Allzu oft geschieht das nur in selbstgerechter Art und Weise, die auch inzwischen ‚rehabilitierte‘ Gefühle und jegliches politisierte Leiden in Misskredit zu bringen droht.

Literatur

- Angehrn, Emil / Küchenhoff, Joachim, 2014 (Hg.): Die Arbeit des Negativen, Weilerswist.
- Arendt, Hannah, 2016: Die Gefahr der Weltlosigkeit. In: Liebsch, Burkhard / Staudigl, Michael / Stoellger, Philipp (Hg.): Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik, Weilerswist, 69–114. <https://doi.org/10.5771/9783845281018-70>
- Aristoteles, 1983: Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst, München.
- Aristoteles, 1985: Nikomachische Ethik, Stuttgart.
- Aristoteles, 1994: Politik, Reinbek.
- Aristoteles, 2009: Die Kategorien (griech./dt.), Stuttgart.
- Balibar, Étienne, 1985: Spinoza et la politique, Paris.
- Bender, Justus / Bingener, Reinhard, 2016: Der Parteiphilosoph der AfD; http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist-afd-politiker-und-philosoph-14005731-p2.html?printPageArticle=true#pageIndex_3
- Breyer, Thimo, 2013 (Hg.): Grenzen der Empathie, München.
- Busch, Kathrin / Därmann, Iris (Hg.), 2007: Pathos, Bielefeld.
- Butler, Judith / Athanasiou, Athena, 2014: Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen, Zürich, Berlin.
- Camus, Albert, 1969: Der Mensch in der Revolte. Essais, Reinbek.
- Camus, Albert, 1972: Tagebücher 1935–1951, Reinbek.
- Carus, Friedrich, A., 1990: Geschichte der Psychologie, Berlin, Heidelberg, New York.
- Delhom, Pascal / Hirsch, Alfred, 2005 (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen, Berlin.
- Dreizel, Hans P., 1980: Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart.
- Ebke, Thomas / Hoth, Sabina, 2018 (Hg.): Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche, Berlin, Boston, i. E.
- Foucault, Michel, 2009: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83, Frankfurt (Main).
- Frank, Manfred, 2005: Steinherz und Geldseele. Ein Symbol im Kontext. In: Ders. (Hg.): Das kalte Herz. Texte der Romantik, Frankfurt (Main), Leipzig, 411–552.

19 Siehe oben, die Anm. 1 und 2, sowie Sartre (1971: 73–101).

20 Vgl. Rimbaud (1978: 288 f.); zur politischen Aktualität dieser Wendung: Liebsch (2017).

- Fukuyama, Francis, 1992: *Das Ende der Geschichte*, München.
- Gadamer, Hans-Georg, 1993: *Die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt (Main).
- Green, André, 2011: *Le Travail du négatif*, Paris.
- Harbsmeier, Martin / Möckel, Sebastian, 2009 (Hg.): *Pathos. Affekt. Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt (Main).
- Hardt, Michael / Negri, Antonio, 2001: *Empire*, Cambridge, London.
- Hartung, Gerald / Schaede, Stephan, 2009 (Hg.): *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt.
- Hayat, Pierre, 1995: *Emmanuel Levinas, Éthique et Société*, Paris.
- Hegel, Georg W. F., 1986a: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16 (Hg. Moldenhauer, Eva / Michel, Karl M.), Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1986b: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8 (Hg. Moldenhauer, Eva / Michel, Karl M.), Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1987: *Jenaer Systementwürfe. III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg.
- Heidegger, Martin, 1992: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe Bd. 29/30*, Frankfurt (Main).
- Heidenreich, Felix / Schaal, Gary S., 2012 (Hg.): *Politische Theorie und Emotionen*, Baden-Baden. <https://doi.org/10.5771/9783845238364>
- Hessel, Stéphane, 2011: *Indignez vous*; <http://www.millebords.org/IMG/pdf/INDIGNEZVOUS.pdf>
- Husserl, Edmund, 1977: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg.
- Iser, Matthias, 2008: *Empörung und Fortschritt*, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1774: *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg.
- Kant, Immanuel, 1776: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.
- Kant, Immanuel, 1977a: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. Weischedel, Wilhelm), Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1977b: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Ders.: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. Weischedel, Wilhelm), Frankfurt (Main).
- Kaplow, Ian / Lienkamp, Christoph (Hg.), 2005: *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext*, Baden-Baden.
- Kruip, Gerhard / Fischer, Michael, 2007 (Hg.): *Gerechtigkeiten*, Berlin.
- Landwehr, Hilge / Bernhardt, Fabian, 2017 (Hg.): *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzbarkeit*, Freiburg, München.
- Landwehr, Hilge / Koppelberg, Dirk, 2016 (Hg.): *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg, München.
- Le Blanc, Guillaume, 2009: *L'invisibilité sociale*, Paris.
- Levinas, Emmanuel, 1987: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg im Breisgau, München.
- Levinas, Emmanuel, 2006: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg im Breisgau, München.
- Liebsch, Burkhard, 2009: *A(nta)gonistische Konflikte und Lebensformen. Spuren eines neuen Ethos? – Zur zwiespältigen Aktualität des Politischen*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 62, Nr. 4, 375–395.
- Liebsch, Burkhard, 2011: *Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt. Fragen zur aktuellen Kritik jeglicher Vergemeinschaftung mit Blick auf Helmuth Plessner und Jean-Luc Nancy*. In: Ders. / Hetzel, Andreas / Sepp, Hans R. (Hg.): *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin, 55–76.
- Liebsch, Burkhard, 2012: *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist.
- Liebsch, Burkhard, 2014: *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug.
- Liebsch, Burkhard, 2015: *Unaufhebbarer Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie, Weilerswist. <https://doi.org/10.5771/9783845277318>
- Liebsch, Burkhard, 2016: *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 61, Nr. 1, 11–38.

- Liebsch, Burkhard, 2017: Freiheit im Widerstand gegen sich selbst – zwischen Enttabuisierung und Re-Sakralisierung. In: Philosophische Rundschau 64, Heft 3, 203–219.
- Liebsch, Burkhard, 2018: „Ich empöre mich, also sind wir“? Zur fragwürdigen Politisierbarkeit einer ‚rebellischen‘ Energie – mit Blick auf Albert Camus‘ „Der Mensch in der Revolte“. In: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 48, 212–227.
- Liebsch, Burkhard / Bajohr, Hannes, 2015 (Hg.): Schwerpunkt: Judith N. Shklars politische Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62, Nr. 4, 626–746.
- Liebsch, Burkhard / Hetzel, Andreas / Sepp, Hans R., 2011 (Hg.): Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium, Berlin. <https://doi.org/10.1524/9783050056890>
- Liebsch, Burkhard / Straub, Jürgen, 2003 (Hg.): Lebensformen im Widerstreit. Frankfurt am Main
- Marcuse, Herbert, 1967: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Darmstadt.
- Marx, Bernhard, 2010 (Hg.): Widerfahrnis und Erkenntnis, Leipzig.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1994: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München.
- Milislavljovic, Vladimir / Sibertin-Blanc, Guillaume (Hg.), 2012: Deleuze et la violence, Europhilosophie, o. O.
- Moebius, Stephan, 2003: Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida, Frankfurt (Main) / New York.
- Mouffe, Chantal, 1999: Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? In: Social Research 66, no. 3, 745–748.
- Mouffe, Chantal, 2000: Politics and Passions: the Stakes of Democracy. In: Ethical Perspectives 7, 146–150. <https://doi.org/10.2143/EP.7.2.503800>
- Mouffe, Chantal, 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal, 2014: Agonistik. Die Welt politisch denken, Berlin.
- Nancy, Jean-Luc, 2004: singular plural sein, Berlin.
- Platon, 2006: Sämtliche Werke, Bd. 4, Reinbek.
- Plessner, Helmuth, 1924: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Bonn.
- Rancière, Jacques, 2009: Der emanzipierte Zuschauer, Wien.
- Rancière, Jacques, 2009: Die Politik der Bilder, Berlin, Zürich.
- Renault, Emmanuel, 2009: Souffrances sociales. Philosophie, psychologie, et politique, Paris.
- Renault, Emmanuel, 2017: L'Expérience de l'injustice, Paris.
- Rentsch, Thomas, 2000: Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt (Main).
- Ricœur, Paul, 1989: Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg im Breisgau, München.
- Ricœur, Paul, 1981: Gott nennen. In: Casper, Bernhard (Hg.): Gott nennen, Freiburg im Breisgau, München, 45–79.
- Riedel, Manfred, 1976: Theorie und Praxis im Denken Hegels, Frankfurt am Main, Berlin, Wien.
- Rimbaud, Arthur, 1978: Délires I/Fieberphantasien. In: Sämtliche Dichtungen (frz./dt.), Heidelberg, 288–289.
- Rößner, Christian 2012: Anders als Sein und Zeit, Nordhausen.
- Saar, Martin, 2013: Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza, Berlin.
- Sartre, Jean-Paul, 1971: Portraits und Perspektiven, Reinbek.
- Scholtz, Günther, 1995: Ethik und Hermeneutik, Frankfurt (Main).
- Shklar, Judith N., 1997: Über Ungerechtigkeit, Frankfurt (Main).
- Sloterdijk, Peter, 2013: Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt (Main).
- Sternberger, Dolf, 1984: Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt (Main).
- Stoellger, Philipp, 2010: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘, Tübingen.
- Spinoza, Baruch de, 1976: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Hamburg.
- Voirol, Olivier, 2005: Visibilité et invisibilité. In: Réseaux 129–130, Nr. 1, 9–36.
- Waldenfels, Bernhard, 1980: Spielräume des Verhaltens, Frankfurt (Main).
- Waldenfels, Bernhard, 2001: Verfremdung der Moderne, Göttingen.
- Wollheim, Richard, 2001: Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle, München.